

Title	世代間倫理のダイナミックス : D.キャラハンの義務とH.ヨナーナスの責任を補完する
Sub Title	Dynamics of intergenerational ethics
Author	西村, 義人(Nishimura, Yoshihito)
Publisher	三田哲學會
Publication year	1997
Jtitle	哲學 No.101 (1997. 3) ,p.109- 141
JaLC DOI	
Abstract	The purpose of this paper is to develop Moral Dynamics which deals with the moving forces acting on our moral lives in the intergenerational Ethics. More exactly, it is to present On and Hope as the moving forces through complementing the work of Daniel Callahan and Hans Jonas, respectively. Callahan writes in his article "What Obligations Do We Have to Future Generations": "From our obligations to the past stems our obligation to the future". Obligation of the former is an English translation of on by Ruth Benedict, with a meaning of indebtedness. Obligation of the latter is used to mean the duty of repayment, its first priority being to provide the future generations with possibility of life and survival. However, while Benedict writes as "One makes part payment on on to one's parents by giving equally good or better things to posterity", Callahan made an erroneous citation as "past payment". This erroneous citation implies that Callahan overlooks the idea of "Repaying One-Ten-Thousandth", which means that benefit from the past can energize the lives of repayment persistently because of its infiniteness. Therefore, On should be reconstructed as the concept of Moral Dynamics. Jonas writes in his work "Imperative of Responsibility" that his future-oriented ethics is not devoid of hope but gives fear its rightful place. Nevertheless, he expresses his idea on hope ambivalently in an interview in the "Spiegel". On the one hand, he states that one of the requisites to avoid catastrophe is not to abandon hope. This statement implies that he accepts the hope as a moral dynamic to bear the responsibility. On the other hand, he states that he finds a paradoxical hope in the situation that persons learn a lesson from catastrophe. Hope of this sort, however, can never be a force capable of rendering ethics feasible. In conclusion, ethics for future generations need not only the force of hope which pulls us towards the future, but also the one of on which pushes us based on the past.
Notes	
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000101-0109

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the Keio Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

世代間倫理のダイナミックス

——D. キャラハンの〈義務〉と H. ヨーナスの
〈責任〉を補完する——

西 村 義 人*

Dynamics of Intergenerational Ethics

Yoshihito Nishimura

The purpose of this paper is to develop 〈Moral Dynamics〉 which deals with the moving forces acting on our moral lives in the intergenerational Ethics. More exactly, it is to present 〈On〉 and 〈Hope〉 as the moving forces through complementing the work of Daniel Callahan and Hans Jonas, respectively.

Callahan writes in his article "What Obligations Do We Have to Future Generations": "From our obligations to the past stems our obligation to the future". Obligation of the former is an English translation of 〈on〉 by Ruth Benedict, with a meaning of indebtedness. Obligation of the latter is used to mean the duty of repayment, its first priority being to provide the future generations with possibility of life and survival. However, while Benedict writes as "One makes part payment on *on* to one's parents by giving equally good or better things to posterity", Callahan made an erroneous citation as "past payment". This erroneous citation implies that Callahan overlooks the idea of "Repaying One-Ten-Thousandth", which means that benefit from the past can energize the lives of repayment persistently because of its infiniteness. Therefore, 〈On〉 should be reconstructed as the concept of 〈Moral Dynamics〉.

Jonas writes in his work "Imperative of Responsibility" that his future-oriented ethics is not devoid of hope but gives fear its

* 慶應義塾大学文学部助教授（倫理学）

rightful place. Nevertheless, he expresses his idea on hope ambivalently in an interview in the “Spiegel”. On the one hand, he states that one of the requisites to avoid catastrophe is not to abandon hope. This statement implies that he accepts the hope as a moral dynamic to bear the responsibility. On the other hand, he states that he finds a paradoxical hope in the situation that persons learn a lesson from catastrophe. Hope of this sort, however, can never be a force capable of rendering ethics feasible. In conclusion, ethics for future generations need not only the force of 〈hope〉 which pulls us towards the future, but also the one of 〈on〉 which pushes us based on the past.

第1章 「モラルのダイナミックス」の概要

本稿は私の倫理学上の視点である「モラルのダイナミックス」を、環境倫理学の一部門としての「世代間倫理」という「場」において展開する試みである。したがって本論に入るに先立って、「モラルのダイナミックス」の概要を示しておきたい⁽¹⁾。

「モラルのダイナミックス」乃至「倫理の力動学」とは、倫理的・生活（道徳生活）に作用している諸々の「動力 (moving forces)」と、その作用様態を明らかにしようとする視点である。その動力は、従来の一般的名称を用いれば、「動機 (motive force)」 「動機づけ (motivating force)」である。倫理の領域においては、「特殊・個別的倫理行為への動力」と「倫理的に生きることそれ自体—これは最本質倫理の実行ともいえる—への動力」を区別することが極めて重要であると私は考えるので、本稿では、前者を「動機」、後者を「動機づけ」と呼んで区別する。「動機づけ」の心理学的定義の一つとして、「行動を一定の方向に向けて発動させ、推進させ、持続させる過程、ないしはそれにかかわる機能の全体をおおまかに示す用語」⁽²⁾ というものがあるが、「発動させるもの」「推進させるもの」「持続させるもの」についても、それぞれに名称を与え、「原動力」「推進力」「持続的活性化力」と呼ぶことにする。また、その動力は作

用方向という面から、「前方から我々を牽引する力」と「背後から我々を押す力」とに分けられる。これらの力は「倫理（の要求に応えること）を可能ならしめる力」であって、それは「倫理（の要求に応えること）を不能ならしめる力」に対抗して働く。従って「モラルのダイナミックス」とは、最も単純化して言えば、「倫理的生活」を「倫理を可能ならしめる力」と「倫理を不能ならしめる力」との力関係において考察する視点のことである。そしてそのことは倫理的生活に特有の心理乃至精神を問題にすることでもある。

このような「モラルのダイナミックス」は、規範倫理学に対して補完的な関係に立つ。規範倫理学は、既成の倫理規範の根拠づけ作業に従事することになれば、新しい規範の定式化——勿論この場合も根拠づけ作業を含む——に従事することもあるが、両者では「補完」の意味はやや異なってくる。本稿の主題は、既成の規範が存在せず、新しい規範の定式化が現在進行形であるような領域であるので、後者に限定して話をすすめよう。この場合には、この領域における倫理の探求へと人を向かわしめる力がまず第一に明らかにされる必要がある。次に、具体的な内容を伴った規範の定式化作業が必要となるが、その際に、理性的根拠づけと並んで、心理的根拠の明示も重要である。更に、倫理的行為乃至倫理的生活へと各人を発動させ、それを推進し、持続的に活性化させる力の探求が必要とされる。だが、それらの力が「（その規範の掲げる倫理的要求に応えることを）不能ならしめる力」よりも強力でないならば、倫理的生活は麻痺症状を呈する。したがって、その領域における特有の「不能ならしめる力」が何であるかということの見極めをも倫理学は行わねばならないのであり、そのうえで、「不能ならしめる力」よりも「可能ならしめる力」の方が強力であることを示さねばならないのである。

第2章 「世代間倫理のダイナミックス」の概念としての「恩」

第1節 問題の所在

本稿の主題である、新しい規範の定式化が現在進行形である領域を、とりあえず一般的に「未来世代へ向けての倫理」とし、その一つの名称として、最初に「世代間倫理」を採り挙げよう。この名称が最初に何時、誰によって用いられたかは定かではないが、「世代間倫理」を主題とする論文が登場する以前に、問題の所在はかなり早くから気付かれていた。「宇宙船地球号」という発想の提唱者の一人であった K. E. ボールディングは、既に 1968 年に、「世代間倫理」の論理的問題と同時に、まずもって克服されるべき心理的根本問題の所在を指摘して次のように述べている。『〔……〕宇宙船地球号について心配するのは子孫に任せよう。『子孫が私^⑦のために何をしてくれたか』という人に対して、説得力ある答を見つけることは、いつも些か難しいものである。そこで資源保全論者は、常に、かなり曖昧な倫理原則に頼って、過去へのみならず未来へも広がっているよ^①うな、何らかの人間の共同体や社会と個人の一体性 (Identity) を前提として要請しなければならなかったのである。〔中略〕『我々が亡き後^②に、洪水よ来たらば来たれ』は、とるに足りないとは言えないほど多数の人類社会の、これまでのモットーだった。」(BE283-284, 邦 442-443)。ボールディングが指摘した問題は、私なりに整理すれば、(1) 暫定的態度 (下線部^②)⁽³⁾ の克服、(2) 互酬主義 (下線部^⑦) の克服、(3) アイデンティティ問題 (下線部^①) の3つである。

これらの問題に対してボールディングが与えた解答は、経済的側面からのアイデンティティ論と未来世代の発言権・投票権論を、社会の活力やモラル (志気) という、より大きな問題の下位に位置づけており、「モラルのダイナミックス」の視点から見て、今なお興味深い。しかしここでは、世代間公正の観念を国際法の中に確立しようとした E. B. ワイスが

1989年になってもなお、「未来の世代のために地球を保護するのに必要な地球的エートス」を発展させる際に、「未来の世代が我々のために何をしてくれるのか」と問う者がいるので、「我々はなぜ未来の世代の心配をしなければならないのか」という問題は避けて通れない (FFG165, ⑧ 166) と述べていることを指摘しておきたい。ワイスは「多くの文化的伝統については、現在世代は過去・現在・未来の世代から成るより大きな共同体の一部であるので、このような問題は生じない」が、そのような伝統の存在しない処では、理性的根拠づけが必要になるとしている⁽⁴⁾ (FFG165, ⑧ 166)。

私がこの章で問題にしたいのは、現在世代が過去から未来へ拡がるより大きな共同体の一部であるという文化的伝統を過去に有していながら、その伝統が風化しつつある場所で、論理的（理性的）並びに心理的（感情的）根拠づけの中に、その伝統を生かしうるかということである。その場所とは日本であり、その伝統とは「恩の倫理」である。この問題は、環境倫理学者の加藤尚武氏がその著『倫理学の基礎』第13章第4節において指摘した「恩の再発見」（『基礎』131）という問題に関わってくる。私はここで「恩は本当に再発見されたのか」という問を提起したい。

第2節 K.S. シュレーダー-フレチェットは 「恩」を再発見したか？

ところで同書第13章は加藤氏の『環境倫理学のすすめ』第10章（『すすめ』124-134）との、かなりの重複を含んでいるが、いずれにおいても加藤氏の指摘の基礎になっているのは、K.S. シュレーダー-フレチェットの論文「テクノロジー、環境、世代間の公平」（1979）である。そこで先の問に答えようとすれば、まずシュレーダー-フレチェットの「恩」に関する記述を提示しておく必要がある。まず直接に問題となる箇所の一つ手前の節を提示する。「世代間互酬性 (intergenerational reciprocity)

の、よりしばしば論議され、おそらくは、より重要な立論は、我々の先祖たちが様々な形で我々に恩恵 (benefit) を与えてくれたのだから、我々は遠い子孫を助ける義務 (obligation) をもっているという観念に基づいている。換言すれば、この社会契約の前提は、A 世代が B 世代に恩恵を与え、またその逆も成り立つということではなく、A が B に恩恵を与え、B は C に恩恵を与え、C は D に恩恵を与え、以下同様、ということである」(EE70, ⑨ 125)。シュレーダー・フレチェットはこれを「世代間依存性 (intergenerational dependence)」と言い換え、その古い観念の一例として日本の恩の観念を挙げて、次のように述べた。「世代間互酬性というこの特殊な観念は、日本の恩という観念によって遙かにはっきりと述べられてきたように見える。恩という観念は、西洋の〈obligation〉という観念に近い。ある著者は恩について論じつつ次のように述べている。同じ位良い事又は、より良い事を子孫に与えることによって、『人は自分の先祖に恩を……返す』のである。かくして、ある人が過去世代に対して有している obligation は、『未来世代に対する恩に包摂されるにすぎない』。換言すれば、未来の人々は、我々が物質的・精神的負債 (debt)⁽⁵⁾ を負っている過去の人々の代理人として考えられてよいのである。我々は、我々の先祖が我々のために為してくれた事を、我々の子孫のために為すことによって、これらの負債を返済するのである」(EE71, ⑨ 126)。

上の『 』部分前後の原文は次の通りである。“One makes past payment on *on*” to one’s ancestors^①“by giving equally good or better” things to posterity. Thus the obligations one has to past genera-^②tions “are merely subsumed under *on*” to future generations. ここで原文を提示したのは、次の二つの理由からである。第一は、上の和訳文に登場する「ある著者」とは D. キャラハンであり、キャラハンの世代間倫理を主題とする先駆的論文「我々は未来世代に対していかなる義務 (obligations) を有するか」(1971) から部分引用がなされているのだが、キャ

ラハンもまた当該部分については、R. ベネディクトの『菊と刀』から引用しており、シュレーダー・フレッチャットは再引用をしていることになるからである。第二は、そのうえ、そこには二つの重大な引用の誤りがあるからである。その二つの誤りを指摘するためには、部分引用されたキャラハン自身の文章を完全な形で、しかもその手前も含めてここで提示しておかねばならない。

キャラハンは同論文において、「社会を、現在生きている人々の間のパートナーシップとしてだけではなく、生きている人々と死んでいる人々とこれから生まれる人々の間のパートナーシップとして特徴づける」(WO270)という M. P. ゴールディングにより引用された E. バークの考えを提示した後、両者とも、「なぜ、我々の誰かが、そのパートナーシップの一員となるように、そしてそのパートナーシップが課する負担や義務 (obligation) を引き受けるように義務づけられるのかを示していない」(WO270, 傍点筆者)として、「一体なぜ、我々はそのパートナーシップに対する義務を感じる (feel obligation) べきなのか」(WO270, 傍点筆者)という問を提出する。「恩」に言及されるのは、この問に対する答の文脈においてである。つまり、「恩」という文化的伝統は、過去世代・現在世代・未来世代の単なる一体性を示しているものとしてではなく、義務づけの論理的根拠と義務感の心理的根拠として援用されているのである。キャラハンの答は次のようなものである。「我々がそもそも存在しているという事実によって、我々を生んだ人々——我々の両親——と我々が生まれた社会に、我々は恩義がある (be in debt). [中略] もし我々が、そもそも我々自身の生を価値ありと認めるのなら、我々はその生を可能にした人々への何らかの恩を感じなければならない (We must feel some obligation.). [中略] 過去に対する我々の感恩・知恩から、未来に向けての我々の (報恩) 義務が派生する (From our obligation to the past stems our obligation to the future.). 一方において、少なくとも、以前の人々から

我々自身に与えられた事を後に生まれる人々に対して為す務めを、我々は負っている。すなわち、生活と生存の可能性を与える務めである。他方においてまた、充実した人間的な生活をおくるための可能性を少なくするような諸条件を改善することを、我々は未来に対する務めとして負っている。ルース・ベネディクトは日本の〈恩〉という観念（西洋の〈obligation〉という観念に近いが、同一ではない）について論じつつ、次のように書いた。『……自分の子供に対する献身的ケアは、自分が一人では無力であった時に両親から受けた恩に対する報恩である。自分の子供に対し、自分が受けたのと同じか、それ以上の養育を与えることによって、人は両親に対する恩を……返すのである (One makes past payment on *on* to one's parents.)^③。自分の子供に対する義務は、自分の両親に対する恩に包摂されるにすぎない (The obligations one has to one's children are merely subsumed under *on* to one's parent.)^④』(WO270-271, 傍点筆者)。

さてシュレーダー-フレチェットは上の下線部④を、“the obligations one has to past generations are merely subsumed under *on* to future generation” (前掲下線部②) と変形し、過去と未来を転倒させる誤りを犯した。シュレーダー-フレチェットがベネディクトの『菊と刀』を直接参照していたら、この転倒はありえなかったであろう。ベネディクトは「或る人が負っている物質的・精神的負債 (indebtedness) の最大のものから最小のものまでを包括する obligation に当たる語が恩である」(CS99, ⑨ 114) と述べると同時に、「もし恩が本当に [……]obligation を意味するならば、日本人はきっと彼らの子供達に対する恩について語るだろうが、恩という語のそういう用法はありえない」(CS99, ⑨ 114) とも述べているからである。このような誤りを犯している以上、シュレーダー-フレチェットによっては恩は再発見されていない、と言わざるをえない。

第3節 R. ベネディクトの「恩」解釈の 適正性と D. キャラハンの誤解

ところでそもそもベネディクトの恩解釈と英訳は適正であろうか。この問を提起し、私なりの答を出しておくべきはこの場所であろう。なぜなら、もしベネディクトの恩解釈と英訳が適正でないならば、引用の誤りを指摘したところで意味はないからであり、また、ベネディクトの『菊と刀』は、邦訳されて以来、日本人学者の間に様々な議論を呼んできた経緯があるからである。そこで日本人学者の代表的反論をここで吟味しておかねばならない。

ベネディクト批判者の一人、桜井庄太郎氏の『恩と義理』における論点は次のような二点にまとめられよう。第一は、obligation という英訳に関わるものである。桜井氏は言う、「ベネディクトが恩を単なる obligation（義務もしくは債務）と同視しているのは明らかに誤りである。」（『恩と義理』130）。第二は、恩のプロセスに関わるものである。桜井氏は言う、「ベネディクトは恩を受恩と解し、これに報恩を対置しているのである。もともと行為のおこる順序から見れば、恩を施す→恩を受ける→恩に報いる、となるべきである。[中略]したがって報恩はむしろ施恩に対して考えられるべきである。」（『恩と義理』132）。また川島武宣氏は、「イデオロギーとしての孝」において、「ベネディクトは『恩は負債である』と述べているが、これは恩と恩を受けた結果生ずる『負債』とを混同するものである」（『著作集10』177）と述べている。

これらの批判の適正性を吟味する前に、恩という語の原義と恩のプロセスを確認しておきたい。「恩」の原義は「恵み」であり、「恵み」そのものとしての「恩」は「恩恵」である。この「恩恵」は「施恩者」により「施恩」されるが、「恩恵」に対する「受恩者」の応答として「知恩」「感恩」「謝恩」「報恩」、あるいは「忘恩」が出てくる。

さて、桜井、川島両氏の批判は、obligation という語が、施される「恵みそのもの」や「施恩行為」を表現できないので、ベネディクトは恩が「恵みそのもの」や「施恩行為」を意味することを理解していないというものである。しかしこれに対しては、ベネディクトが、それらに対する訳語として favor という語をも用いていること (CS116, ③ 135-136), 及び, The Oxford English Dictionary (以下, OED と略す.) には, obligation の語義として⁽⁶⁾, “kindness done or received” という説明も挙げられていることを指摘すれば, ベネディクトの理解不足ということとはできない, と述べておきたい。にもかかわらず, ベネディクトの論の中心が受恩→報恩にあることは明らかである。しかしこれは彼女の理解不足を示すものだろうか。なるほど事柄の順序としては施恩が最初に来るのは事実である。しかしながら最初のものが中心的事柄であるとは限らない。施恩者が特定されえない「不特定恩の説」が存在するという歴史的事実は, 「恩」の観念の中心が「受恩」であることを示している。また, 先程「恩」の原義は「恵み」であるという事実を確認したが, 「恩」の原義は字の成り立ちからして「(原) 因を心にとどめること」であるという解釈も存在するのであって⁽⁷⁾, この方面からも, 恩の観念の中心が「受恩」にあることは明らかである。そして, 倫理学的見地から言っても, 受恩者の「知恩」「感恩」「謝恩」「報恩」こそが問題であることは論を俟たない。

では, 受恩→報恩を中心に考えられた「恩」を obligation と英訳することは間違いだろうか。OED の語義説明には次のようなものも挙げられている。すなわち, (5b として) “a benefit or service for which gratitude is due”, (5a として) “The fact or condition of being indebted to a person for a benefit or service; a debt of gratitude”, である。ここから明らかなことは, まず第一にベネディクトが obligation を indebtedness のすべてを包括するものと説明することは適切であるということである。しかも, 元々 indebtedness は, 金銭的借り, 即ち負債以外

に、精神的借りをも意味する。したがって、obligation を「義務もしくは債務」とのみ和訳する方が、obligation という語の多義性に対する日本人の側の理解不足であろう。勿論 obligation の中心的意味は、「義務」(OED の説明によれば “Moral or legal constraint”) であり、duty の類義語としての obligation であるが、報恩を道徳的義務と解することは誤りではないから⁽⁸⁾、結局、「施された恩恵・受恩・知恩・感恩・謝恩・報恩」のプロセス全体を表現する語として obligation が選ばれたことは誤りではないと言えよう。ベネディクトが、恩は完全には英語に訳し切れないと但し書きをつけている以上、尚更誤りとはいえないのである。

そうであるとすれば、“From our obligation to the past stems from our obligation to the future.” というキャラハンの文も有意味であると言えよう。ここでの obligation は、先の私訳の通り前者が「知恩・感恩」であり、後者は「(報恩)義務」である。stem (派生する) というのは、義務の論理的根拠(義務づけ)と同時に心理的根拠(動機づけ)を「感恩・知恩」に求めたといっていよい。もしベネディクトが「恩」を obligation と英訳していなかったならば、キャラハンのこの発見はありえなかったであろう。

しかしながらそれにもかかわらず、キャラハンによって恩が再発見された、とも言い難いのである。なぜなら、キャラハンもまたベネディクトを誤解している部分があるからである。すなわち、先程 115 頁で指摘したシュレーダー-フレチェットが犯した誤りの第二は、実は、シュレーダー-フレチェットに引用されたキャラハンが、ベネディクトを引用する際に犯した誤りでもあるからである。すなわちベネディクトは “One makes part payment on *on* to one's own parents.” (CS102, 邦 118) と述べているにもかかわらず、キャラハンは past payment と誤って引用し(前掲下線部③)、シュレーダー-フレチェットもそれに気付かなかったのである(前掲下線部①)。この誤りは「恩」を「モラルのダイナミックスの概

念」として考える時に看過できないものなのである。この誤りによってキャラハンは、「過去への感恩・知恩から未来への（報恩）義務が派生する」という事態の心理的側面を十分には把握していなかったことが明らかだからである。

ベネディクトが言おうとしたことは、我々は両親から受けた恩（恵）の一部にしか報いられない、ということなのである。ベネディクトが『菊と刀』の第5章で簡潔に言及したこの事柄は「孝」であって、これは第6章「万分の一の報恩」において更に詳しく論じられている。そこでベネディクトは報恩を次の二つのカテゴリーに分けた。(A) その恩 (obligation) に十分に報いたとしても、なおそれは部分的にすぎず、したがって時間制限もないもの（すなわち、ギム）、(B) 受けた恩恵 favor に等しい分量だけ返済すればよく、したがって時間的に限られている債務 (debt)（すなわち、ギリ）。(A) には、「忠」（天皇、法律、日本に対する義務 duty）と、「孝」（両親、先祖に対する、そして暗黙のうちに、子孫に対する義務 duty）が入れられている (CS 116, ⑧ 135-136)。そして孝については更に次のように述べられている。「西洋人が母親の本能と父親の責任 (responsibility) に依存するものとしている、子供に対するケアを、日本人と中国人は、先祖に対する孝に依存するものとしている。」 (CS 122, ⑧ 143)。

ベネディクトによる (A) (B) の区別は、前者を義務、後者を義理と呼ぶことに対する異論はあるとしても、カテゴリー分けそれ自体は「恩の倫理」の分析枠組の一つを的確に捉えている。しかし (A) (B) に先立つもう一つの形式的な分析枠組も、ここで挙げておかねばならない。それは、(C) 施恩者が特定のなもの（以下、「特定恩」と呼ぶ）、(D) 施恩者が不特定のなもの（以下、「不特定恩」と呼ぶ）、である⁽⁹⁾。歴史上の恩の説のうち、明らかに (C) に属するものは、「神の恩」「三宝（仏・法・僧）の恩」「聖人の恩」「父母の恩」「国王の恩」「朝恩」「皇恩」「主人の恩」「主君の

恩」「師の恩」⁽¹⁰⁾ 等であり、明らかに (D) に属するものは、「衆生恩」「天地の恩」等である。(D) は事柄の本質上無限な恵みである。(C) については、(1) 事柄の本質上有限な恵み、(2) 事柄の本質上無限な恵み、(3) 事柄の本質上は無限とはいえないが、その無限性が意図的に誇張される恵み、に分けられよう。更に、これらの分類と共に「恩」の心理と論理についても、簡単に言及しておきたい。「恩の倫理」は一方の極（右極とする）に最純粹型があって、そこでは、報恩生活は感謝の発露により全面的に内発的に動機づけられている。しかし、恩を知る人は少ないという現実の中で、「恩」は多少とも「当為」として説かれる。そこでもう一方の極（左極とする）においては、施恩者の施恩行為と恩恵それ自体が意図的に誇張され、それとの相関において、当為としての報恩が最も強調される（上の C-(3)）。この場合にも、当為は「感謝」という心理的動機づけを伴うが、それは外発的動機づけにとどまる。恩の論理に支配のイデオロギーとしての役割が与えられる時には、この左極の形態をとることが多い。また、C-(2) の場合に、その無限性は、報恩生活を持続的に活性化させる力として作用するのに対して、C-(3) の場合には、その無限性が、心理的に抑圧的に作用するといってもよい。そして勿論、可能な限り右極に近づくことを「モラルのダイナミックス」は志向する。

さて上の分類において、私は「先祖の恩」を意識的に外しておいた。それは「先祖の恩」が (C) (D) のどちらに分類されるかということ自体が大きな問題だからである。ベネディクトの分析の対象は、江戸時代以降、第二次世界大戦までの日本人である。だが川島武宣氏の「イデオロギーとしての家族制度」に従えば、少なくとも 1890 年以降、国家神道的に、先祖は天皇の先祖へと一元化されたのであり（『著作集 10』211）、また「祖先と子孫が一体であるという信念」は、元々「家」を支える意識であったが、太平洋戦争開戦前後の家族制度イデオロギーの再編成により、「祖孫一体観による、天皇の超絶的権威の基礎づけ」（『著作集 10』223）が行

われたのである。これらのことは、本来ならば「不特定恩」と考えられて然るべき「先祖の恩」が、「特定恩」へと解釈されていったことを示している。

しかし、環境倫理学の一部門としての世代間倫理において、未来世代への倫理にナショナリズムの壁を越えることが求められているのは論をまたず、したがって、その倫理の源泉として注目される先祖に対する感恩・知恩も、「不特定恩」としてのそれに対するものである。キャラハンのいう「過去に対する感恩・知恩」も、「不特定恩」としての「過去全般に対する感恩・知恩」といえよう。実際、ベネディクト自身も、天皇の先祖に一元化されない「過去全般に対する恩」について語っているのである。『菊と刀』の第5章は「過去の諸世代と世間に、物質的・精神的負債を負う者」という表題を付されており、その初めの部分に次のような記述が見られる。「東洋諸国民は、過去の諸世代に物質的・精神的負債を負う者 (debtors to the ages) である。西洋人が先祖崇拜と名付けているものは、実は崇拜ではなく、全面的に先祖に向けられているわけでもない。それは人間が^①過去の一切に負っている大きな物質的・精神的負債 (great indebtedness) を公言する儀式である。その上、東洋人は過去にのみ負債を負っているのではない。他者との日々の接触のことごとくが、現在における、彼の物質的・精神的負債を増加させる。^②この物質的・精神的負債から、彼の毎日の意志決定と行為は生じて来なければならないのである。世間に対する物質的・精神的負債、^③自分の受けた養育と教育、現在幸福であること、いやそれどころか、そもそも^④この世に生まれたという単なる事実において、我々に与えられるものに対して、極めてわずかな注意しか払わないので、日本人は我々西洋人の^⑤動機づけが不充分であると感じている。[中略] 日本において義 (Righteousness) とは、ある人の先祖と同時代者の両者を包括する相互負債 (mutual indebtedness) の大きな網の目の中における自分の位置を認識することにかかっている」(CS 98-99, ⑥)

113-114, 傍点筆者)。

上の傍点部分の意義を項目別に一般的表現を用いて整理すれば、次のようになる。第一に、過去全般の恩恵には「存在の恩恵」⁽¹¹⁾と言うべきものが含まれている(傍点部④)。第二に、基本的生活条件に関わる恩恵が含まれている(傍点部③)。第三に、上の二つの恩恵に対する感恩・知恩が人を報恩へと動機づけるが(傍点部⑤)、それは倫理的に生きること(倫理的生活)それ自体への発動⁽¹²⁾である(傍点部②)。更に、ベネディクトがその報恩を「万分の一の報恩」と解していたことも疑いないことであるが、この古くからの表現の意味は、全面的報恩が不可能であるということにあるのではなく、既述のように、無限恩は報恩生活を持続的に活性化する⁽¹³⁾ということにあるのである。

ここで再びキャラハンに戻ろう。キャラハンがベネディクトを援用しつつ、過去に対する感恩・知恩から派生するとした未来への(報恩)義務は、「(未来世代の)生存可能性の確保」と「人間らしい生活のための諸条件の改善」であったが、前者は「存在の恩恵」に対する報恩としての「最基本倫理」と解釈できるし、後者は「基本的生活条件に関する恩恵」に対する報恩としての「最基本倫理」と解釈できる。しかしキャラハンが“part payment”を“past payment”と誤ったことは、キャラハンが「過去全般に対する恩」を「無限恩」として捉えていなかったことを意味する。つまり、受恩に質的に等しい報恩を行なうこと(最基本倫理の実行)は導出しえたが、量的「無限恩」とその「報恩生活を持続的に活性化する力」を捉え損ねていたと考えられる。後者のような心理的側面こそが、報恩の倫理のダイナミックスの中心であって、「恩」は「世代間倫理のダイナミックスの概念」として、再構成されねばならないのである。そしてまた再構成ということは、求められているのは、歴史上登場したいかなる恩の説の復活でもない、ということである⁽¹⁴⁾。

さて、キャラハンがベネディクトを引用した後、子供の世代よりもはる

かに遠い未来に対しても、我々は、彼らにとって有害な行動はできるだけ慎むという消極的な義務は有することを示し、次に、未来世代に対する義務と現在世代に対する義務の関係を権利の視点から論じ、最終的に次のような「未来世代に対する義務に関わる概括的規則」を命法として定式化している。(a)「未来世代の生存そのものを危うくする可能性のあることは一切してはならない」。(b)「人間の尊厳を保った生活を営むのに必要な基本的な権利を未来世代が行使する可能性を危うくするような事は一切してはならない」。(c)「現在生きている人々が持っている現行の権利のために、未だ生まれざる人々の同等の権利を危険に曝すような形で行為せざるをえないように思われる場合には、その危険を可能な限り少なくするような仕方、そうせよ」。(d)「現在の行為が事実上、未来（の人々）の生活を危険に曝すかどうかを判断しようとする時には、不確実な結果を伴うある行為が、自分自身の子供にとって有害となるかどうかを判断しようとする時にそうするのと同じ位、責任ある細やかな仕方、計算せよ。君による未来を賭す行為の有害な結果から、いよいよという時に君自身の子供を救う為に、魔法のような解決が生じる可能性を呼び出すようなことをしたくないければ、未来の世代に対してもそういうことをしてはならない」(WO279)。

ところでシュレーダー・フレッチの主張は、恩の観念は世代間互酬性の一例であり、社会契約は互酬性原理に基づくから、現在の人々と未来の人々は一つの社会契約を共有しており、未来の世代は権利を有していると言えるということであった⁽¹⁵⁾ (EE71, 邦 127)。しかしキャラハンは規則 (b) (c) において未来世代の権利を承認しているが、恩の観念を世代間互酬性や社会契約の直接の論拠に用いているわけではない。既述の第一の「最基本倫理」は規則 (a) に関わるものであって、権利尊重以前倫理⁽¹⁶⁾ が「恩」から導出されているといえよう。また、キャラハンは (d) を重視し、両親－子供関係を世代間倫理の原型とし、両親の「責任 (responsibility)」

を未来世代のための倫理の基本としている。ベネディクトは西洋人が(父)親の責任にかかっているとする子供に対するケアを、日本人は先祖に対する孝に依存するものとする、と述べていたわけであるから、この点では、ベネディクトの恩解釈はとりいれられていないといえよう。

さて、権利尊重以前倫理をやはり両親-子供関係を原型として論じた人物に H. ヨーナスがいる。次章では、ヨーナスの規範倫理学の概要を提示すると同時に、ヨーナスの希望観念の問題点を指摘し、「モラルのダイナミックス」の視点からの補完を試みたい。

第3章 H. ヨーナスにおける「責任」「恐れ」「希望」の 批判的検討

第1節 ヨーナスの責任倫理学の骨子

ヨーナスの未来世代に対する倫理に関する主著は、1979年に独語で出版された『責任という原理』である。しかし、1974年に英語で出版されたヨーナス自身の『哲学論文集』所収の「テクノロジーと責任」⁽¹⁷⁾、及び、1976年に英語で出版されたキャラハン編集の『倫理学のルーツ』所収の「責任の概念」⁽¹⁸⁾の二論文は既にこの主題を扱っており、『責任という原理』の一部はその独訳であって、『責任という原理』のヨーナス自身による英訳版である『責任の命法』の一部は、その転用である。後者は前者の単なる翻訳ではなく、後者によりヨーナスの主張が明快になった部分もあるので、「英語版」⁽¹⁹⁾と呼ぶに値する。従って以下においては独語版を主としながら、適宜英語版も使用していく。

独語版の副題は「テクノロジー文明のための倫理学の試み」であるが、その根本企図は、現代テクノロジーが全く新しい対象と全く新しい結果を伴うような、全く新しい規模の行為をもたらしたので、従来の倫理学の枠組みはそれを捉えきれなくなったという認識から(PV26)、それに対応する新しい倫理学を提示することにある。ヨーナスは「従来の倫理学」の

性格を、それが定式化してきた命法の観点から次のようにまとめている。「隣人愛の戒め」「(積極的) 黄金律」「カントの人格に関する定言命法」等においては、「行為者と他者とが共通の現在を共有し」「倫理的世界は同時代者から成り立っている」(PV23)。そこでは、時間の地平は「同時代者の予見できる生活範囲に限定され」ており、また、空間の地平も「近接領域」に限定されている(PV23)。このような意味で、それは「今と此処に関わる」倫理学である(PV23)。また、行為主体の点から言えば、従来の倫理学は個人倫理学である。しかし、「行為者と行為とその結果が、近接領域におけるそれとは、もはや同じでないような、集団的行為の領域の増大」が、「その強大な力によって、これまで夢想だにしなかった責任の新しい次元を倫理学に強要してくる」(PV26)とヨナスは言う。新しい倫理学としての「未来倫理学(Zukunftsethik)」は、「予見と責任の倫理学」(PV47)であり、しかも行為の長期的結果を視野に収めた「長期的責任の倫理学」(PV55)である。それは担い手として集団を想定する倫理学である。

その命法をヨナスは次のように定式化している。(1)「君の行為の諸結果が、真に人間らしい生の永続と両立しうるように行為せよ」。これを否定文により表現すると、(2)「君の行為の諸結果が、真に人間らしい生の未来の可能性に対して破壊的でないように行為せよ」となる。これをもっと単純化すると、(3)「地球上における人類の無限の存続の諸条件を危うくするな」となる。これを再び肯定文で言い換えると、(4)「君の現在の選択の中に、君の意欲の共通対象としての、人間の未来の全体を含めよ」(PV36)となる。しかしこれらの命法のうちに暗黙のうちに含まれている、より根本的な「第一の命法」(PV90)がある。それは「人類は存在せよ」(PV90)である。すなわちそれは「(未来の人類が) 存在することそれ自体に向かう義務乃至〈がある〉への義務(Pflicht zum Dasein, duty toward existence)」(PV86, IR41)であって、これは「(未来の人類の) 在り様に

向かう義務乃至〈である〉への義務 (Pflicht zum Sosein)」(PV86), 「(未来の人類の) 生活の条件, すなわち生活の質に向かう義務 (a duty toward their condition, the quality of life)」(IR40) に優位するのである。この義務は他者の権利の対応物ではないという意味で, 「非-互酬的な (nicht-reziprok)」義務である (PV84)。すなわち, 未来世代の生存権という問題については, 「存在しない者は, それが事実上存在する以前には, いかなる生存権も持たない」(IR39) という立場にヨナスは立つので, 「(未来の人類が) 存在することそれ自体に向かう義務」は, 「権利尊重以前倫理」である。「未来が私に何をしてくれたか? 未来は私の権利を尊重してくれたか?」という互酬主義者の問は, 答ええないというより, 「問えない」として斥けられる (PV84)。その意味で, この「非互酬性」は, イエスの積極的黄金律のような「脱互酬性」のレベル⁽²⁰⁾ではなく, 「不可互酬的性」のレベルにあると言えよう⁽²¹⁾。ヨナスは「互酬的な権利と義務の観念は, 独立した成人の間の相互的關係 (mutual relationships) から発生した」(IR39) ものであるが, 伝統的な道德の中にも既に「自発的に承認され, 実行される, 原初的な非互酬的な責任と義務」(PV85) は存在していたとし, それを「自分の子供に対する親の責任と義務」であるとする。換言すれば, 親の子に対する責任は「すべての責任の元型 Archetyp である」(PV189)。両親のケアに関わるのは, 第一に, 子供の「純粋な存在それ自体」であり, 第二に, 子供の「最良の在り様」である。「(未来の人類が) 存在することそれ自体への義務」が第一であり, 「在り様への義務」は第二であるという主張はこれに対応しているのである。

しかし「権利尊重以前」の「存在することそれ自体への義務」はキャラハンの義務規則 (a) によって, また, 両親-子供関係を未来世代への「責任」の原型とみなす視点もやはりキャラハンによって先取りされている。では, ヨナスの責任論の特徴はどこにあるのだろうか。それは, 責任を「力の相関概念」(PV230) と捉えた点である。「責任の対象 (Wofür) は,

私の外にあるが、私の力の作用領域にあり、私の力を頼りにしているか、あるいは、私の力によって脅かされているかである」。「力は、その力に委ねられた者に対して、客観的に責任あるものとなり、責任感情の参与を通じて、情緒的に、その者に関わる」(PV175)。子供がひたすら親の力を頼りにしているという事態が生み出す「親の子に対する責任」がすべての責任の元型なのである。現在世代の責任とは、現在世代が既に所有した「力」が、その作用領域にあるもの（未来世代）に対して有する責任なのである。またヨナスが「責任感情」という心理面に十分な注意を払っていることは重要である。一般に、倫理理論は理性に関わる客観的側面と、感情に関わる主観的側面をもつが、ヨナスは、伝統的には前者即ち「正当化」の問題の方が哲学者にとっての大きな課題であったのに対して、両側面は「相補的」でなければならないと言う (IR85)。「義務の要求に対して感情面での応答を欠くならば、[……] 義務の正しさの最も説得力ある証明でさえも、義務を動機づけの力 (motivating force) とするには無力であろう。」 (IR85)。

第2節 「責任」と「恐れ」と「希望」

倫理的生活に特有の心理的なもの・精神的なものを考察の対象とする「モラルのダイナミックス」の視点からみて、責任感情よりも注目すべき点は、「恐れ」にヨナスが与えた役割である⁽²²⁾。「予見と責任の倫理学」における予見と責任をつなぐのが「恐れの発見術 (Heuristik der Furcht)」(PV63)である。「恐れの発見術」とは、「遠い未来に起こるかもしれない出来事に対する責任の倫理学の探求において、何がその出来事から守られるべきなのかを発見するのを助けてくれるのは、人間の予想される歪みである」(IR26)ということである。しかも、「恐れられるべきもの」は、「過去及び現在の経験の中に全くアナロジーをもたないであろう」から、「害悪 (malum) の表象 (想像図) は意図的に作り出さねばならな

い」(PV64)とヨーナスは言う。また、ヨーナスは「恐れ」に、倫理的行為へと発動させる力も認めている。すなわち、「責任に本質的に属するもの」としての「恐れ」は、「行為へと人を促す恐れ」である(PV391)。

しかし一層注目すべきは、「責任と恐れ」の関係よりも、「恐れ」と「希望」の関係、そして「責任」と「希望」の関係である。既述のように、ヨーナスの責任倫理学の骨子は1970年代半ばの二つの英語論文で既に出上来上がっていた。1979年の『責任という原理』において付加された部分は多々あるが、その新しさは、その題名が「希望という原理」への対置として選ばれたことにある(PV390)。勿論そこでE.ブロッホの『希望という原理』も批判の対象になっているが、「希望という原理」という語は、次のように、より一般的意味でも使用されている。「マルクス主義は当初から〈進歩主義的〉であり、〈希望という原理〉の旗印の中で生まれたものであって、〈恐れという原理〉の旗印の中で生まれたものではない」(PV258)。あるいは、「マルクス主義の本質の中にあるユートピア」(PV282)という表現も見られる。既述のように、同書第一章において、ヨーナスはカント倫理学に代表される「従来の倫理学」の性格を「同時代性」にみて(PV34)、それに対して自らの「未来倫理学」を対置していたが、第一章第四節は、「未来倫理学の従来の形態」として、「近代のユートピア」と「進歩史観」、そしてその代表としてマルクス主義を挙げている。したがって、「希望という原理」は「従来の未来倫理学」の代名詞とされているといっていよい。その特徴はヨーナスによれば、「進歩と完成の倫理学」「(歴史の)完成可能性の倫理学」(IR203, カッコ内は筆者)である。ヨーナスのそれらに対する批判は多岐に渡っているが、ここで問題になるのは、その完成状態、すなわち希望の志向内容は、「無階級社会」(マルクス)であれ、「余暇のユートピア」(ブロッホ)であれ、夢想にすぎないという極めて単純な批判である⁽²³⁾。すなわち、ヨーナスの立場は反ユートピアである⁽²⁴⁾。そこで「希望」と「大胆不敵」が等置され、それに対し

て「恐れ」と「警戒」が対置されるのである。ヨナスは、「後者よりも前者が人類を導く時代もあったが、我々の時代はそういう時代ではない」(IR203)という時代認識に立っている。そして「これまで人類の道を照らしてきた希望の発見術と釣り合うものとしてなら、恐れ^の発見術ももっともである」(IR203)という異議も斥けられる。

しかしながら、ヨナスは次のようにも言う。「希望と同様に、恐れも責任に属している」(PV390)。「夢想的な完成可能性の倫理学は、より抜き差しならぬ責任の倫理学に道を譲らねばならない。後者は希望を欠いてはいないが、恐れにも正当な場所を与える」(IR201)。ここで言われている希望は、「希望という原理」の「希望」ではなく、「ヨナスの希望」である。そこで我々は問わねばならない。ヨナスはどのような希望を抱いているのか、ヨナスは希望に正当な場所を与えているか、と。このような問に対する直載な答を求めていくと次のような文章に出会う。「希望するとは——終末論的な〈希望という原理〉とは異なって——未来においてもまた、あらゆる満足は不満を、あらゆる所有は欲求を、あらゆる安寧は不安を、あらゆる自由はその誘惑を、いやそれどころか、あらゆる幸福は不幸を産み出すということ（を希望すること）である。[中略]それは私には、人間の偽らざる本当の姿(Eigentlichkeit)についての夢であるように思われる」(PV382)。この箇所は、英語版では「あらゆる満足は不満を産み出すこと[……]を我々は希望すべきである」(IR201, 傍点筆者)と表現されているので、ヨナスの言おうとするところは一層明瞭である。すなわち、「正」の面のみならず「負」の面もまた、希望の志向内容に含めるべきだということである。

しかし仮に、「一切の幸福は不幸を生む」ということが人間の偽らざる姿であることを認めるとしても、それが希望の志向内容であるという言い方には、多くの人が違和感を覚えるであろう。この違和感はどこから由来するのであろうか。それは、「希望」という言葉の下で「志向内容特定の

希望」のことを考える限り、人々は希望概念のうちに、志向内容（以下、対象と言う）は「未来の善き事 (bonum futurum)」であることを含めているという事実からである。トマス・アクイナスも、「希望の対象」は「困難ではあるが所有することの可能な未来の善き事 (bonum futurum arduum possibile haberi)」であると述べていた⁽²⁵⁾。トマスのこの希望の定義は十分なものではないが、「志向内容特定の希望」の最低限の要件を含んでいるといってよい。ヨーナスには「malum の認識は bonum の認識よりはるかに容易である」(PV63) という根本認識に基づいた原理的消極主義があるのだが、それでもやはり、先の希望に関する言葉は彼の希望観念の不充分さを示していると言わざるをえない。ヨーナスもまた、自らの希望観念の不充分さを意識してか、1987年の講演「技術、自由そして義務」においては、希望について、やや積極的に語っている。そこでは8年前の『責任という原理』における「希望という原理に我々は責任という原理を対置する」(PV390) という言葉を補足するかのように、次のように述べている。「我々は我々を脅かす破局の影の下にある未来へと生きてゆかざるをえないであろう。しかしこの影を意識することが [……] 希望の逆説的な光明となるのである。この影が責任の声を黙り込ませるということはない。この光明はユートピアの光明のように人々を照らすのではない。しかし、その警告は——自由と理性に対する信念と相俟って——我々の道を照らすのである。こうして最終的には、責任という原理は希望という原理と出会うのである。——とはいえ、この場合の希望は、地上の樂園への熱狂的な希望ではなく、世界の居住快適性と人類の、人間の尊厳を保った存続への希望である」(WPE46)。ここでは希望の対象 (Worauf) として、bonum futurum が明示されており、「志向内容特定の希望」の要件を満たしているといえよう。

しかしここにも問題がないわけではない。第一に、ヨーナスは「希望の志向内容」に関する議論に終始している。しかし「希望」をその志向内容

からのみ考えることそのものが、希望に関する一面的なアプローチなのである。「希望」はその機能からも考えられねばならない。第二に、「希望の逆説的光明」とは何であるのか、詳らかでない。この二点に関するヨナスの考えを知ることができるのは、彼の死の前年、1992年の『シュピーゲル』誌上の対談記事『悪しき終末に一層近づいて』においてである。希望の機能についての発言は対談の締めくくりに見出される。「人間の心理は、まだ完全に究明されたわけではない。いよいよという緊急事態を迎えた時に、どのような内面的資質が人間に明らかになるのか、まだ未知数である。あらゆる希望を完全に放棄することは、災禍を早めるだけのことである。災禍を遅らせる要因の一つは、災禍が回避可能であるという信である。[中略] 最初に見込みを見積もり、それに基づいて何かを為すべきか否かを決定してはならない。そうではなく逆に、義務と責任を認識し、たとえ自分ではチャンスがあるということに極めて懐疑的であっても、あたかもチャンスがあるが如く行為しなければならない。」(BEN107, ④ 42)。このヨナスの答を、私の「モラルのダイナミックス」の視点から解釈してみよう。「あたかもチャンスがあるが如く」というのは、抗・蓋然的な精神の能作であり、抗・蓋然的に、常に可能性ありとする信こそ希望の作用である。そしてこのような希望が、義務と責任の「負担力」となる。「災禍が回避可能であるという信」について言えば、それが回避されうるのは、義務と責任を果たした結果であるから、この「信」はJ. マッコーリーが言うような「倫理的な生活が成果を挙げるであろうという確信としての希望」⁽²⁶⁾である。malumの蓋然性に従う心理を運命論と呼ぶとすれば、運命論は「責任倫理の要求に応えることを不能ならしめる力」⁽²⁷⁾であって「抗・蓋然性としての希望」は、これに対抗して働く「可能ならしめる力」⁽²⁸⁾であると言うことができる。

だが、ヨナスのこれらの言葉が『責任という原理』以降のものであるということは、ヨナス自身が、自らの規範倫理学が実効あるものとなる

ためには、私の言うような「モラルのダイナミックス」による補完を必要としていることを後から認めたということであろう。特に、「いよいよという緊急事態を迎えた時の、人間の内面的資質」を予め射程に入れた倫理の心理学乃至精神学は、規範倫理学と同等の重要性を持つのではなかろうか。

ヨナスの言う「逆説的希望」はこれに関わってくる。彼は対談の中程で、「人々を不安に陥れるような、誰の目にも見てとれ、感じとれるような現象の中で、滅亡に近いという兆しがみえるということになる蓋然性は高い。理性が達成できなかったものを、恐怖が強引に達成するようになるだろう。私は破局によって人々が教育されることに、ある種の逆説的な希望をもっている。そのような災禍は、ひょっとするとまだ間に合ううちに救済の働きをするのかもしれない」(BEN99, ⑧ 36)と語っている。最後の言葉は、「危機のあるところまた救いも増す」というヘルダーリンの詩句を想起させるが、実はブロッホはこの詩句に拠りつつ「危機と信念を真理態とする希望」(PH127)について語っているのであって、希望の志向内容ではなく機能に着目すると、ヨナスとブロッホの間には共通点もある程度見出されるのである。しかしヨナスの希望はかなり屈折している。ここで言われている「恐怖」は、「責任に本質的に属する」ものとして「人を行為へと促す」ところの「恐れ」ではないであろう。そうした「恐怖を克服する希望」ではなく、「破局を通じて人々が教育されること」に希望をもつというのは危険な綱渡りのようなものである。それゆえ「我々を前方から牽引する力(としての希望)」だけではなく、「我々を背後から押す力」の合力が必要とされるのである。後者の力が、第2章で述べた「過去全般の恩恵」に対する知恩・感恩・謝恩・報恩という動力である。換言すれば、未来のみを配視しているヨナスの「未来倫理学」においては、「我々を背後から押す力」の考察が不十分であり、この意味において、「世代間倫理」という名称の方が「モラルのダイナミックス」の

視点からして相応しいのである⁽²⁹⁾。

第4章 世代間倫理の新しい標語

加藤尚武氏は『倫理学の基礎』第13章で、「恩の再発見」を指摘した後、次節において、シュレーダー-フレチェットによるロールズの社会契約説を用いた世代間倫理の基礎づけを批判し、最後に「先人木を植えて、後人その下に憩う」という東洋の格言を題名に冠した節をおいた。この格言に託された意味は、「バトンタッチ型の世代交替の中には、『恩を受ける』と『恩を返す』との相互性が成り立つが、各世代の行為は自発的自己犠牲という形であって、相互監視に基づく強制力を背景とするものではない」(『基礎』131-132)ということである。しかし私は、同じく樹木を主題の一つとした次のルターの格言をもって、「世代間倫理のダイナミックスの概念としての希望と恩」の象徴的表現として用いたい。「たとえ明日、世界が滅亡すると知ったとしても、それにもかかわらず私は今日、林檎の苗木を植えよう、そして負債を返済しよう (meine Schluden bezahlen wollen)」⁽³⁰⁾。

私はこの言葉にルターが込めた信仰内容を解釈するつもりはない。この有名な言葉は多くの人々を刺激して様々な解釈を生み出してきたが、必要な変更を加えれば「希望と恩」の標語とすることもできる。まず、「林檎の苗木を植えよう」は、文字通りの植樹行為として、未来世代のための一人一人の小さな環境倫理的行為の象徴的表現⁽³¹⁾とすることができる。「たとえ明日、世界が滅亡すると知ったとしても」という部分は、決して危機を煽るために用いられてはならないが、「いよいよという緊急事態を迎えた時に明らかになる人間の内面的資質」の研究のための思考実験として有用である。世界滅亡の知は蓋然性知でしかありえないことを洞察したうえでの、「にもかかわらず」という抗・蓋然的な精神の能作は希望であり、前半部は「責任負担力としての希望」の象徴的表現とすることができる。

ところでこの前半部だけならば、既にエコロジスト達の間で標語として用いられて久しいが、後半部の *meine Schulden bezahlen wollen* は忘れられているようである。しかし私はこの句を、*die Schuld der Dankbarkeit zahlen*⁽³²⁾ と書きかえて、標語の中に含めてみたい。Schuld という名詞は Sollen と同根であって、まず第一に、①義務一般を、次に、②(支払義務としての)債務を、したがってまた、③負債・借金そのもの、を意味し、更にこの転義として、④*die Schuld der Dankbarkeit* で恩に感謝する義務を、*ich bin (od. stehe) tief in seiner Schuld* で、「私は彼に大きな恩義を受けている」ことを表わす⁽³³⁾。また英語の *indebtedness* の同義としての *obligation* は、*Dankesschuld* と独訳される⁽³⁴⁾。上の③・④の語義と用法からして、*Schulden bezahlen* を *die Schuld der Dankbarkeit zahlen* と書き換えるのは決して的外れではないのである。この書き換えによって、「林檎の苗木を植えよう」という未来世代のための倫理の遂行は、過去世代への報恩であることを表現できるのである⁽³⁵⁾。

(1996年9月20日)

引用文献

本文中に引用した文献のうち、引用略符合を用いたものは下記の通りである。順序は引用順である。引用略符号は、文献名の次の括弧内で示した。邦訳のあるものについてはそれを挙げ、訳文を参照させて頂いたが、適宜変更を加えた。また、本文中の引用文に続く括弧内に略符合と頁数を示し、続いて ㊦ という略符合と共に邦訳書の頁数を示した。

- K. E. Boulding, "The Economics of the Coming Spaceship Earth", in: *Beyond Economics* (BE), The University of Michigan Press, 1968. 公文俊平訳『経済学を超えて(改訳版)』昭和50年、学習研究社。
- E. B. Weiss, *In Fairness to Future Generations* (FFG), Tokyo, The United Nations University, 1989. 岩間 徹訳『将来世代に公正な地球環境を』(『将来世代』) 日本評論社、1992年。
- 加藤尚武『倫理学の基礎』(『基礎』) 放送大学教育振興会、1993年。
- 加藤尚武『環境倫理学のすすめ』(『すすめ』) 丸善ライブラリー、平成3年。

- K. S. Shrader-Frechette, “Technology, the Environment and Intergenerational Equity” (1979), in: K. S. Shrader-Frechette (ed.), *Environmental Ethics* (EE), The Boxwood Press, 1981. 丸山徳次訳「テクノロジー・環境・世代間の公平」京都生命倫理研究会訳『環境の倫理（上）』，晃洋書房，1993年，119-145頁。
- Daniel Callahan, “What Obligations Do We Have to Future Generations” (WO), *The American Ecclesiastical Review*, 164, No. 4, Apr. 1971, 265-280.
- Ruth Benedict, *The Chrysanthemum and the Sword* (CS), Boston, Houghton Mifflin Co., 1946. 長谷川松治訳『菊と刀』社会思想社（教養文庫），1967年。
- 桜井庄太郎『恩と義理』（『恩と義理』）アサヒ社，1961年。
- 川島武宣「イデオロギーとしての孝」「イデオロギーとしての家族制度」『川島武宣著作集第10巻』（『著作集10』）岩波書店，1983年，162-256頁。
- Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung* (PV), Frankfurt am Main, Insel Verlag, 1979.
- Hans Jonas, *The Imperative of Responsibility* (IR), The University of Chicago Press, 1984.
- Hans Jonas, “Technik, Freiheit und Pflicht”, In: *Wissenschaft als persönliches Erlebnis* (WPE), Göttingen, Vandenhoeck u.Ruprecht, 1987.
- Hans Jonas, “Dem bösen Ende näher” (BEN) (Spiegel-Gespräch mit dem Technik Philosophen Hans Jonas über den Umgang der Menschheit mit der Natur), *Der Spiegel*, Nr. 20/46 Jahrgang (11. Mai 1992), 92-107. 市野川容孝訳「悪しき終末に向かって」『みすず』377号，1992年8月。
- Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* (PH). Gesamtausgabe Bd. 5, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1959. 山下肇監訳『希望の原理』白水社，1982年。

註

- (1) 以下の叙述は拙稿「〈モラルのダイナミックス〉の〈一般理論〉へ向けて」（三田哲学会発行『哲学 第100集』1996年3月）で述べたことの整理と発展である。
- (2) 『新版 心理学事典』平凡社，1981年，621頁。
- (3) この言葉によって表現される生きる姿勢を「暫定的態度（構え）」と呼んだのは，V. フランクである。Viktor E. Frankl, *Psychotherapie für den Laien*, Freiburg, Herder, 1977. S. 37. 私は，拙稿『責任負担力としての希

望の原点』(三田哲学会発行『哲学』第91集)においてすでに、未来世代のための倫理が克服すべき態度として、これを挙げておいた。

- (4) ワイス自身が提示する理性的根拠にはここでは触れない。また、以下本論において私が主題的に論じるのは、「現在世代の義務・責任」であって、ワイスのように「現在世代の権利」ではないことを予め断っておきたい。
- (5) debt の最も一般的な訳語は「借り」であり、「借り」一語で物質的なものだけでなく精神的なものも表現できる。本稿では熟語として「負債」を用いるが、「負債」は元来金銭的なものなので、精神的なものを含めて表現する時には「物質的・精神的負債」とする。また、indebtedness の訳語としてもこれを用いる。
- (6) *The Oxford English Dictionary* (Second Edition), Claredon Press, Vol. X, pp. 647-648.
- (7) 中村 元著『仏教語大辞典』(縮刷版) 東京書籍, 昭和56年, 136頁。
- (8) 後述するように、報恩はその純粋型においては、感謝の発露である。これを義務と表現することに抵抗を覚える人もいるかもしれないが、義務の中に「全く自発的な自己拘束」というものを認めれば問題はない。仏教的報恩について、報恩行は義務というよりも「慶喜心」の心から出る必然的な行為とならざるを得ない、という理解があることは承知している(今井 淳「封建社会における恩の思想とその構造」仏教思想研究会編『仏教思想4 恩』, 平楽寺書店, 1979年)。しかし「義務がよろこびである」人もいることも事実である。また、「トランス・パーソナル・エコロジー」を提唱するワーウィック・フォックスは、ディープ・エコロジーの提唱者であるアルネ・ネスの次のような言葉を引用し、「義務」に対して「自己実現」の規範を対置させている。「環境主義がえんえんと道徳的言辞を弄すおかげで、一般の人びとのあいだに、われわれが犠牲を要求しているとか、より大きな責任や関心、より良い道徳を求めているといった誤った印象を植えつけてしまった。[……] 利他主義——他者への義務的・道徳的配慮——によって得られるもの(あるいはそれ以上のもの)はすべて、われわれの自己を広げ深めることによって得られる」(ワーウィック・フォックス『トランス・パーソナル・エコロジー——環境主義を超えて』, 星川 淳訳, 平凡社, 1994年, 287頁)。「モラルのダイナミクス」の視点からみて、「トランス・パーソナル・エコロジー」の説く倫理の心理は興味深いが、ここで私は第一に、倫理的指示の定式化の単なる拒否ではなく、規範の形成と実行に関わる動力を問題にする心理学乃至精神学の必要性を強調し、第二に、obligation という語そのものの再考を問題にしたい。

- (9) 鈴木宗憲氏は『日本の近代化と〈恩〉の思想』（法律文化社、1964年）において、仏教の四恩の体系的組織図を作成する際に、「限定性-無限性」「普遍性-個別主義」という二つの分類を用いたが（同書 55 頁）、私の分析枠組はやや異なっており、仏教の枠にも限定されない。
- (10) 桜井、前掲書。仏教思想研究会編『仏教思想 4 恩』平楽寺書店、1979 年。
- (11) 「存在の恩恵」という言葉を、私は J. マッコーリーに示唆を得て、マッコーリーとはやや違った意味に用いている。マッコーリーは「我々は自分で自分を作ったのではないから、存在 existence それ自体が賜物である」という経験を「存在の恩恵 grace of existence」と呼び、それを「教会や宗教信仰の中で経験する特殊な恩恵に先立つ恩恵」と呼んだ。マッコーリーは「恩恵」という言葉を使う時に「道徳を可能ならしめる力」という意味を既に込めているのだが、ここではさしあたり、そういう意味を括弧に入れて用いる。（John Macquarrie, *Three Issues in Ethics*, SCM Press, 1970. p. 122. 古屋安雄訳『現代倫理の争点』ヨルダン社、1973 年、158 頁）。
- (12) (13) 「歴史的過去全般の恩」とはやや異なるが、「不特定の無限恩の説」の典型である「衆生恩」は、『大乘本生心地観経』では報恩として「互いに饒益にょうやくをなせ」という「最基本倫理」を説いているが、ここでは感恩が「倫理的に生きることそれ自体」への動機づけと考えられていると言ってよい（中村 元「恩の思想」仏教思想研究会編『仏教思想 4 恩』平楽寺書店、1979 年、48-49 頁）。またもう一つの典型である「天地の恩」は、貝原益軒の『大和俗訓』では、「万分の一の報恩」として「仁を行うこと」という「最基本倫理」を説いている。ここでも、感恩が「倫理的に生きることそれ自体」への動機づけと考えられている（『益軒全集 全八巻之三』国書刊行会、昭和 48 年、128 頁）。
- (14) ベネディクトの「恩」理解の中に、仏教的「恩」理解が希薄であるという指摘は以前からなされてきたが、彼女により分析された日本人のメンタリティの中には、注 (13) で述べた「衆生恩の説」の影響が、ある程度は認められる。しかし、世代間倫理で求められている「過去全般の恩」は、元々輪廻転生の世界観を背景に説かれた「衆生恩」ではない。しかし、その世界観を非神話化した「衆生恩」に近い、とは言うのである。
- (15) もっともシュレーダー-フレッチャットは、「恩という論拠を受け入れないとしても、現在の世代と未来世代との間に社会契約が存在しうることを肯定する理由はやはりある」（EE71, ⑩ 127）と考えて、ロールズにそれを求めていくのであるから、フレッチャット自身の立場が「恩」にのみ基づいているとは言えないことは断っておく必要がある。

- (16) 「権利尊重以前倫理」という表現を私が用いるのは、「未来世代の権利」を承認する者も承認しない者も、負うべき倫理を示すためである。
- (17) Hans Jonas, "Technology and Responsibility", in: *Philosophical Essays*, University of Chicago Press, 1974.
- (18) Hans Jonas, "The Concept of Responsibility", in: Daniel Callahan & H. Tristram Engelhardt (ed.), *The Roots of Ethics*, New York, Plenum Press, 1976.
- (19) 翻訳協力者として David Herr の名も付記されているが、内容はすべてヨナナス自身の責任であるとみなし、「英語版」として扱う。
- (20) イエスの積極的黄金律は、『ルカによる福音書』の文脈（ルカ：6,27～6,36）においては、誤解の余地なく「脱互酬的」である。
- (21) 従ってヨナナス倫理学を「非互酬的倫理」であるが故に宗教的と言うことは出来ない。
- (22) 責任倫理という規範倫理の実行への動機づけとして、責任感情の必要性を説く場合、後者を規範内的な倫理感情と呼んでおこう。カントが、倫理的行為の感性的動機として、「道徳法則に対する尊敬の念」のみを認め、「恐怖」や「希望」といった感情を排した時、規範内的感情のみを認め、規範外的感情を認めなかったと言えよう。ヨナナスは、規範外的感情の役割もまた認めていると言えよう。私の「モラルのダイナミックス」は、規範外的感情の役割の評価の試みでもあるが、ヨナナスとはやや異なることを示すのが本稿の趣旨である。
- (23) ヨナナスのブロッホ解釈の問題点には、ここでは触れない。本稿は「ヨナナスの希望」を問う処だからである。
- (24) 従来の進歩史観批判とユートピア主義批判に対して、ヨナナスのその独創性はどこにあるのか、という問題はここでは論じない。また、ヨナナスが13年後の『悪しき終末に一層近づいて』では、「過去のすべての政治的・社会的ユートピア主義に代わって」、「人間と自然との関係を調停し和解をもたらすものが、来るべきユートピア主義であろう」(BEN107, ④ 42) と述べていることは指摘しておく必要がある。
- (25) S. Thomae Aquinatis, *Summa Theologiae*, Secunda Secundae QQ. 17. 稲垣良典訳『神学大全 第16冊』創文社、3-4頁。
- (26) 前掲拙稿「〈モラルのダイナミックス〉の〈一般理論〉へ向けて」を参照して頂きたい。
- (27) 運命論は論理というよりも、むしろ心理的なものである。その意味で精神医学者の V. フランクルが、神経症患者のみならず、ある程度まで20世紀の

人間一般にまでみられる時代精神の病理として、「運命論的態度（構え）（die fatalistische Einstellung）」という表現を用いるのは正しい。フランクによれば、それは「外的事態と内的状態の力に対する誤った思い込み（Aberglaube）」である。フランクはまた「運命論的態度」と「責任」の関係についての興味深い洞察を巧みな表現により示している。すなわち、「運命論的態度」は「責任（Verantwortung）」に対する「遠心力」として作用する、と。Viktor E. Frankl, *Psychotherapie für den Laien*, Freiburg, Herder, 1977. S. 37.

- (28) 1990年の世界教会協議会が採択したメッセージ「正義・平和・被造物の保全」も、「新しい確固とした希望」として「歴史の道筋は変えられるという確信」を挙げ、「キリスト者の希望とは、運命論への抵抗運動である」と述べている（『福音と世界』1990年7月号, 35頁）。但し、私は「運命論への抵抗運動としての希望」が、キリスト教のみに特有のものとは考えない。キリスト教は、「抗・運命論としての希望」の特殊キリスト教的源泉を持っているのである。
- (29) 中村雄二郎氏は「〈世代間倫理〉という言い方には問題がある」とし、「〈長期責任の倫理〉あるいは〈未来志向倫理〉と言ったほうがいい」と述べてヨナナスに賛意を示しているが、〈モラルのダイナミックス〉の視点に立つと、〈世代間倫理〉のほうがふさわしいのである（中村雄二郎『21世紀問題群』岩波書店, 1995年）。
- (30) ここでは O.F. ボルノーにより引用されたルターの文に従う。O.F. Bollnow, *Neue Geborgenheit*, Stuttgart, Kohlhammer, 1972, S. 67. 須田秀幸訳『実存主義克服の問題』未来社, 1969年。
- (31) 環境倫理・世代間倫理は、その時空的スケールの大きさそのものの故に、他の領域以上に、個々人の小さな行為の無力感、無成果感を生み出しやすく、これがまた「倫理を不能ならしめる力」にもなっていることを踏まえて私はこの言葉を提示する。
- (32) 博友社『大独和辞典』1958年, 1303頁。
- (33) 岩波書店『岩波 独和辞典 増補版』1953年, 1223頁。
- (34) *The Oxford Duden Germandictionary*, Claredon Press, 1990, p. 1296.
- (35) ドイツ語圏の倫理学においても, Schuld は、罪責という意味のみが倫理学の概念として扱われているが、恩恵に対する感謝の義務という意味も、非宗教的倫理学の概念となって然るべきではなかろうか。（vgl. Otfried Höffe, *Lexikon der Ethik*, München, C. H. Beck, 1992）

関 連 文 献

本稿の内容と関連が深いが、本文中に引用しなかった文献は次の通り。

- John Passmore, *Man's Responsibility for Nature*, London, Duckworth, 1975. 間瀬啓允訳『自然に対する人間の責任』, 岩波書店, 1979年.
- Joel Feinberg, "The Rights of Animals and Unborn Generations", in: *Philosophy & Environmental Crisis*, 1974, University of Georgia Press. 「動物と生まれざる世代の権利」, 『現代思想』 vol. 18-11, (1990年11月).
- Robin Attfield, *The Ethics of Environmental Concern*, Oxford, Basil Blackwell, 1983.
- Jonathan Glover, *What Sort of People Should There Be ?*, Harmondsworth, Penguin Books, 1984. 加藤尚武・飯田 隆訳『未来世界の倫理』, 産業図書, 1996.
- 谷本光男「環境問題と世代間倫理」, 加茂直樹・谷本光男編『環境思想を学ぶ人のために』, 世界思想社, 1994年.
- 角田幸彦『歴史哲学としての倫理学』, 東信堂. 1993
- 盛永審一郎「もう一つのバイオエシックスー責任主義の試み」, 『医学哲学医学倫理』第11号, 1993年.
- 盛永審一郎「未来方位的倫理学ー責任の概念をめぐる」, 『思索』 第26号, 1993年.
- 副田義也『日本文化試論』新曜社, 1993年.